

研究紀要第9号  
2020年3月

【研究ノート】

# レオパルディ 『ジバルドーネ』 研究における 「唯物主義二段階論」の批判

藤 澤 大 智

## 目 次

序 論	121
第1節 物質と心像 1821年2月4日の断片	127
第2節 階層構造の否定 1821年9月2日の断片	131
第3節 精神のレトリック 1826年9月26日の断片	136
結 論	140

## 序 論

一般に詩人として知られるジャコモ・レオパルディ（1798-1837）は、『ジバルドーネ *Zibaldone*』<sup>(1)</sup>と呼ばれる雑記帳を出版することなく書きつづけ、哲学的思索を行っていた哲学者でもあり、レオパルディの哲学についてもこれまで多くの研究が行われてきた。そしてこれまでの研究においてもっとも重要な課題の一つとなってきたのが、レオパルディの「唯物主義」<sup>(2)</sup>という問題である。

レオパルディの存命中、唯物主義という言葉はすでに流布していたものの、レオパルディは、唯物主義を含め、自らの哲学が何らかの特定の主義主張に基づくと言明したことは一度もなかった<sup>(3)</sup>。しかし、レオパルディが『ジバルドー

ネ』において materia（物質、質料、素材などさまざまな訳語が与えられる言葉だが、本論文ではつねに「物質」と訳す）についてさまざまな思索を行っていることから、その哲学は多くの研究者から唯物主義と見なされ、論じられてきた。

筆者は、レオパルディを一概に唯物主義者であるとは見なさない。たしかにレオパルディ哲学の全体にとって物質をめぐる思索は重要であると思われるが、レオパルディの思想は、多くの矛盾も含んでおり、唯物主義という一つの輪郭だけ捉えることはできない。レオパルディ自身、『ジバルド・ネ』で次のように述べている。

ある真理が別の真理と結ぶすべての関係が完全に知られないかぎり、根拠は、いかなる真理についてであれどの根拠も、完全には知られない。それどころか、いかなる真理もけっして完全には知られない。すべての真理、すべての存在物は、哲学者ら自身の大半が考えているよりも、あるいは考え、想念できるよりも、互いにはるかに緊密に、内密に、本質的に結びついている。そのため、わたしたちに言えるのは、いかなる真理も、現に存在するすべての真理とのすべての関係が完全に知られないかぎり、たとえばどんなに小さな孤立した個別的なものに見えようとも、完全には知られない、ということだ。つまりそれは、かつていかなる真理も（たとえごくわずかなきわめて明白で歴然とした簡単な真理であれ）完全無欠にあらゆる側面から知られたことはなく、これからもけっして知られはしないと述べているようなものだが。<sup>(4)</sup>

すべての事柄は相互連関状態にあり、一つでも真理を見逃せば、他の真理もまた見えなくなる。このように考えたレオパルディにとって、唯物主義という一つの観点に安住することは、真理にたいする裏切りと思えただろう。

また、唯物主義はさわめて曖昧な概念であり、時代ごとにさまざまな形をとってきたため、その意味内容は多岐にわたる。物理学や化学の知見と密接に結びついている場合もあれば、無神論とほぼ同義語になっている場合もあり、社会的政治的な問題が核心となっている場合もある<sup>(5)</sup>。

とはいえ、レオパルディの唯物主義というテーマが、多くの研究者によって扱われ、論争を引き起こしてきた中心的な論題の一つであることは事実である。そのため、レオパルディ研究の他の諸課題の解決を試みるためにも<sup>(6)</sup>、この問題を扱うことは避けられない。そこで筆者は、この唯物主義という概念を、レオパルディ思想に適用しうる一要素と捉え、その全体の理解を深めるための便宜的枠組みとみなした上で、レオパルディが唯物主義者であるか否かは一度不問としつつ、物質をめぐるレオパルディの思索を多くの研究者にならって唯物主義と呼称し、議論を進めていきたい。

まず、哲学者としてのレオパルディについてこれまでどのような研究が行われてきたのかを、簡単に確認したい。レオパルディが哲学者として大きく注目されるようになったきっかけは、1897年における『ジバルドーネ』の出版であったが、20世紀前半のイタリアでもっとも大きな影響力をもった2人の哲学者もまた、それぞれの仕方でレオパルディに注目していた。ベネデット・クローチェは、レオパルディの田園詩を高く評価しつつも、その哲学は「偽哲学」であると考えた<sup>(7)</sup>。ジョヴァンニ・ジェンティーレは、レオパルディの詩と哲学を不可分なものと考え、『オペレッテ・モラーリ』の編集も行ったが、『ジバルドーネ』は評価しなかった<sup>(8)</sup>。また、このころのイタリアには、カルロ・ミケルシュテッテル、ジュゼッペ・レンシ、後述のアドリアーノ・ティルゲルなど、レオパルディから決定的な影響を受けて思索していた哲学者もいた<sup>(9)</sup>。とくにレンシは、「レオパルディは、イタリア最大の哲学者の一人（おそらくは最高の哲学者）である」<sup>(10)</sup>とまで述べている。その後、1947年に後述のチェーザレ・ルボリーニの論文『進歩的レオパルディ』<sup>(11)</sup>が、レオパルディを「モラ

リスト」と位置づけ、二人の観念論者やティルゲルのレオパルディ評価を批判する形で現れた。そしてこれ以来、セバスティアノー・ティンパナーロや後述のヴァルテル・ビンニなどを始めとする左派の批評家によるレオパルディ研究が盛んとなった。そしてとりわけ多様な哲学者から注目されているようになったのは、80年代からである。とりわけエマヌエーレ・セヴェリーノは、レオパルディについて三冊の本を著して包括的な考察を行い、「レオパルディは、西洋のもっとも偉大な思想家の一人である。なぜなら、現代哲学全体が動いていくことになる次元を切り開き、基礎づけているからである」<sup>(12)</sup>と述べた。

さて、その上で本論文において筆者が唯物主義にまつわる先行研究の問題点として取り上げたいのは、レオパルディの唯物主義を二段階に発展するものとみなす主張である。まず最初にこうした解釈を提示したのは、哲学者ティルゲルであった。

レオパルディは唯物主義者であった。しかもその唯物主義は、一般に考えられているよりも鋭敏で明瞭で深淵である。何よりも、レオパルディの思想上のこの議題については、二つの段階を区別するのが良いだろう。それぞれの段階はもちろん互いに遠くかけ離れているというわけではないが、それらを一つの段階だけに還元するのは間違いであろう。第一の段階は、唯物主義的というよりは、不可知論的である。(中略)物質を超えて精神という非物質的実体があるのかどうか、思索のこの段階(1821年2月)においては、肯定も否定もしない。それにたいして、第二の段階(1821年9月)において、レオパルディは精神を明確に否定する。以前は、あるのかどうか誰も知らない、と述べていた精神を、今度は攻めたてる。「それが何であるのかを知らず、どうして存在していることを知っているのか?」。非物質的なものの実在は、以前は肯定も否定もできない仮説であったが、この時点では「わたしたちの空想による勝手な作り話であり、好き

なようにその存在を想像できる」。<sup>(13)</sup>

ティルゲルによれば、レオパルディの唯物主義には二つの段階があり、1821年2月の段階では精神について不可知論的であるものの、1821年9月以降はそれを明確に否定する立場となる。このティルゲルの主張を発端として、一部の批評家たちは、『ジバルドーネ』に言及し、レオパルディの唯物論を二段階に発展するものと見なしてきた。

ルポリーニは、このティルゲルの主張を受け、レオパルディの「ニヒリズム」に関する自らの問題設定と並行させ、レオパルディの唯物主義は、不可知論的なものから「第一級の唯物主義」に発展したと述べている。

レオパルディ [の哲学] の発展は二重である。生命力主義の論理的破綻がニヒリズムの究極的帰結へとそれを導くいっぽうで、これと並行するプロセスが発展し、レオパルディ [の哲学] の発展を、不確実で不可知論的な唯物主義（これがほぼ副次的な仕方でも最初の生命力主義に随伴していた）から、唯物主義の複雑で強固な探求へと向かわせる。それは第一級の唯物主義であり、ティルゲルが適切に形容したように、「鋭敏で深淵で明瞭な」唯物主義である。<sup>(14)</sup>

さらにルポリーニによれば、レオパルディの思想には、「生の領域」（あるいは「感情的領域」）と、それよりも高次の「理性の領域」が存在し、それぞれが独立を保っているが、「理性の領域」において理性が唯物主義を発展させることで、「生の領域」は唯物主義と結びつくことが可能となり、唯物主義が重要性を得る<sup>(15)</sup>。ルポリーニは、このようにレオパルディの思想における唯物主義と理性の接合性を指摘しつつ、レオパルディを「合理主義者」とであると見なした<sup>(16)</sup>。

また、ビンニによれば、レオパルディの唯物主義は、その最後の段階において「合理主義的唯物主義」となる。

わたしにとって（そしてわたしの他の仕事仲間にとって）議論の余地のない、とりわけ成熟した最後の段階における、レオパルディ思想の方向性は、複雑だが明瞭な合理主義的唯物主義という方向性である。恵み深く寛大な自然の「体系」、あらゆる自発性や偉大さを枯渇させる不毛な理性に対置する高潔で生き生きとした幻想の「体系」という、若年期の長い段階の後、理性はレオパルディにとって、ますます具体的な理性となり、現実を脱神秘化し、それをキリスト教的精神主義の「傲慢なほら話」から解放し、宇宙と人類そのものの真の自然本性を明らかにするものとなった。<sup>(17)</sup>

ビンニの主張においては、いつの段階が「成熟した最後の段階」に当たるのかが定かではないが、ルポリーニがティルゲルから引用した「明瞭な *articolato*」、あるいはルポリーニが付け加えた「複雑な *complicato*」といった言葉を配していることから判断して、ティルゲルとルポリーニに準じて唯物主義の段階的变化を主張していると考えられる。

このように、これまで一部の先行研究において、(1)精神（非物質的なもの）についての不可知論から精神の明確な否定への移行という「唯物主義二段階論」が主張され、その延長線上で(2)レオパルディの唯物主義は合理主義であるという主張がなされてきた<sup>(18)</sup>。以下筆者は、この説を批判的に検討し、『ジバルドーネ』における3つの断片を詳細に読解することによって、(1)レオパルディは精神を一貫して肯定も否定もできないものと見なしていること、そして(2)レオパルディによるそれらの議論は合理的推論を根拠とするものではないことを示す。

## 第1節 物質と心像 1821年2月4日の断片

レオパルディの最初の哲学的著作は、1811年から1812年にかけて書かれた『哲学論文集 *Dissertazioni filosofiche*』である。敬虔なカトリックであった10代前半のレオパルディは、その中の論文「夢について」において、人間に想像力があり、なおかつ物質には想念する力がないということを根拠として、物質の反対物である精神が実在し、精神を実体とする靈魂が人間に備わっていると主張している<sup>(19)</sup>。そして、1817年に着手された『ジバルドネ』においても、その最初期の段階では、靈魂の実在を肯定するような議論がなされている。1819年に書かれた断片においてレオパルディは、物質の外側を経験し、物質とは異なるものを知っているのではないかぎり、物質であることに不全感を感じることはできない、と述べて、人間は靈魂を備えているのではないかと問うている<sup>(20)</sup>。

しかし、その断片を境にして、靈魂の証明の試みは姿を消し、より唯物主義的と思われる思想が表明されるようになった。その大きな端緒となったのが1821年2月4日の断片であり、これこそティルゲルが「不可知論的」であると述べていた断片である。そこでまず本節では、この断片を詳細に検討していく。

以下がこの断片の冒頭箇所である。

わたしたちの心は、物質の限界を超えては何ものも知ることができないが、それだけではなく、何ものも想念することすらできない。物質の限界を超えては、いかに力を尽くしたところで、何らかの存在様態を、無とは異なる何ものかを想像することができない。<sup>(21)</sup>

ここでレオパルディは、物質を超えては何一つ知ることも想念する<sup>(22)</sup>ことも

できない、と述べることで、唯物主義を主張しているように思われる。しかし、実際のところ、この箇所のみでは、レオパルディが「物質」という言葉によって何を念頭においているのかを理解することは難しい。そこでまず、これ続く箇所を検討したいが、そもそも『ジバルドーネ』は、あまり推敲されていないメモ書きであるため、しばしばその意図が曖昧である。そこで、詳しく議論の構造を補いながら、この箇所を読み解いていく。まず最初にレオパルディは、靈魂や精神といった言葉は、口にすることはできるが、それについてはなにも知ることができない、と述べる。

「わたしたちの靈魂は精神である」とわたしたちは言う。舌はこの実体の名を発音するが、心はいかなる觀念も想念しない。それが何でありいかなるものなのかを知らないという觀念をのぞいて。

次にレオパルディは、前文の例証として、精神という言葉を想像するプロセスを実際に再現しようとする。

わたしたちは、風、大氣、息（中略）、火を想像するであろう。

レオパルディによれば、人間は、精神と呼ばれているものを理解するために、精神を想像しようとするが、精神を直接に想像することはできないため、風、大氣、息、火などを想像する。非物質的なものは直接に想像不可能であるため、その代わりにまず、それに似た具体的なものを想像する。

非物質的実体のイメージ、似姿を形成しようとして、できるかぎり物質の觀念を希薄化するであろう。



それから、これら想像可能なものの姿の助けを借りつつ、非物質的実体のイメージ、似姿を頭の中で形成しようとして、できるかぎりそれらの観念を希薄化していく。つまり、まず何らかの像を思い浮かべてから、それを想像上でこしずつ薄める、減らす、削減する手続きを踏み、その具体的な特性を排除していくことで、精神の観念を得ようとする。

だが、たった一つの似姿しか想像できないであろう。

だが、そのようなプロセスを経るとしても、冒頭箇所ではレオパルディが述べていた「無」しか、人間は想像することができない。

このような思考実験を経て、レオパルディは、以下のように結論づける。

想像力も、いかなる人間の想念も、わたしたちが非物質的と呼ぶまさにその実体には辿り着かない。

つまりレオパルディはここで、具体的な姿に限定されているものという意味において、想像されたものにも適用しうる言葉として物質という言葉を用いた上で、物質的な特性をもたない精神という言葉について、人間はいかなる心像も抱くことができない、と述べているのである。

さて、後続の断片の検討によって、レオパルディが同断片の冒頭部で述べていたことの意図は明らかとなった。前述の定義に照らせば、レオパルディは、具体的な姿という条件付けを、「物質の限界」と呼んでいるのであって、レオパルディはここで、具体的な姿、あるいは個別的・可感的な姿なくしては、ある言葉を想像することができないゆえに、それについての観念を抱くことができず、ましてや知識を得ることもできない、と主張しているのである<sup>23</sup>。

そして、この主張をもとに、これに続く箇所では、霊魂實在論について具体

的な批判がなされる。

それでは、物質の外部に存在する、もしくは物質の外部に存在すると想定される一切についてのかくも完全な無知蒙昧のなかで、わたしたちは、どのような厚顔さで、どのような最低限の根拠があって、靈魂は完全に単一不可分ゆえに消滅しえない、と確信をもって言うのだろうか？ 誰がわたしたちにそう言ったのか？ わたしたちは靈魂が非物質的であることを望む。なぜなら物質には、心が行っているとわたしたちが観察し、認めている件の現象を引き起こすことが不可能であるように思われるからだ。そうかもしれない。しかしここで、わたしたちのあらゆる推論は終わり、理性の光はすべて消える。どうしてその先へ進み、非物質的実体を分析しようとするのだろうか？ それがどのような性質・様態のものなのか想念することすらできないというのに。そして、まるで化学の実験にでもかけたかのように、それは完全に単一不可分にして諸部分をもたないと断言するのだろうか？ 諸部分は非物質的ではありえないのだろうか？ 非物質的実体群には、さまざまに異なる種類はありえないのだろうか？ そしてそれゆえ、物質が物質的諸要素によって合成されているように、上述の実体群が非物質的諸要素によって合成されていることはありえないだろうか？ 物質の外部について、わたしたちは何も想念することができないのであって、否定も肯定も同様に不合理である。<sup>(24)</sup>

ここでレオパルディは、靈魂不滅論にたいして、靈魂は想像することができないということを根拠として反駁している<sup>(25)</sup>。つまり、靈魂は単一不可分であるゆえに分解されない、ゆえに消滅しないという主張にたいし、レオパルディは、このような三段論法は、そもそも単一不可分である姿を具体的に想像することができない以上無意味である、と述べている。

そして、本論文にとってもっとも重要となるのは、「物質の外部について、わたしたちは何も想念することができないのであって、否定も肯定も同様に不合理である」という結論である。つまり、この断片においてレオパルディは、人間の知覚・観念・想像が物質的であるよう限界づけられている、と述べ、精神のような人間の経験世界を超えたものは、肯定することも否定することもできない、と見なしている。言い換えればレオパルディは、世界全体が物質によって構成されていると考えているのではなく、あくまで人間の経験世界が物質的であるよう限界づけられている、と主張しているのである。

本節の主張をまとめよう。1821年2月4日の断片は、靈魂や精神は具体的に想念・想像することができない（＝心像を作ることができない）抽象観念であるゆえに、その特定の性質（単一不可分性、不滅性等）を知ることができないということを前提とした、人間は物質を超えて（＝可感的なものの助けを借りずに）知識を得られないという主張であり、ティルゲルが述べたように、靈魂や精神と呼ばれる非物質的なものの存在については不可知論がとられている<sup>26)</sup>。

## 第2節 階層構造の否定 1821年9月2日の断片

前節では、ティルゲルが述べているように、1821年2月4日の段階におけるレオパルディの主張が不可知論的であることが確認された。次に本節では、ティルゲルがレオパルディの「唯物主義」の第二段階の始まりとした1821年9月2日の断片を読解し、その主張の是非を検討する。

『ジバルドーネ』の議論は、雑記帳というその形態的特性のため、非体系的であると考えられることも多いが、筆者の考えでは、その個々の断片には確かな一貫性がある。そのため、それぞれの断片の目的と筋道を細かく追っていかなければ、その主張は見えてこない。ティルゲルは、レオパルディの唯物主義について述べた際、この断片から「それが何であるのかを知らず、どうして存

在していることを知っているのか？」および「わたしたちの空想による勝手な作り話であり、好きなようにその存在を想像できる」というごく一部を引用するにとどめている。が、全体としてみれば、この断片は、精神と物質の関係を扱っているのではなく、神の存在証明、およびそれを元に世界に階層構造を見出すことへの批判となっている<sup>(27)</sup>。

事物が現にそうであるからという以外に、事物が現に存在しているように存在していない根拠はない。[事物に] 先立って存在する根拠は存在しない。存在の根拠であれ存在様態の根拠であれ、諸事物の存在と存在様態に先立ち、それらから独立した根拠は存在せず、想像することもできない。然々の様態の存在にも、然々の成り立ちの存在にも、いかなる存在にもいっさい必然性はない。ならばどうして、わたしたちは必然的な大文字の存在を想像するのだろうか？ その存在の外部また以前に、それが存在する、特定の様態で存在する、永遠に存在するといういかなる根拠があるのだろうか？<sup>(28)</sup>

まずレオパルディは、この断片以前の議論に基づき、すべての事物の現存在様態には必然性がなく、他のあらゆる存在様態でもありうるということを前提とした上で<sup>(29)</sup>、人間が経験している物質的な世界の内部に何らかの必然性があれば、その必然性を遡ることで、その外部にあるものについて何らかの推測を働かせることができるが、それは不可能であり、よってすべてが偶然によって成り立っているならば、神が必然的に存在すると見なすこともできない、と述べる。そしてこれに続けて、二つの神の存在証明をさらに詳細に批判していく。

レオパルディは、自己の主張に対する一つ目の反論として、まずは神の存在論的証明を扱う。そして、1821年2月4日の断片で述べられていた主張、すなわち物質の外部は不可知であるという根拠を用いてそれを批判する。

その理由はその存在自体のうちに、すなわち、その無限の完全性のうちにある。[という反論にたいして答えれば]——わたしたちがそれに帰する特定の存在様態が完全であるべき、いかなる絶対的な根拠があるのだろうか？ どうして他の可能的存在よりも完全なのだろうか？ まさに現存する事物よりも、その他の存在様態よりも完全と言えるのだろうか。この根拠は、絶対的であり、現存する事物の様態から独立していなければならず、そうでなければ、上述の大文字の存在物は、絶対的に必然的なものとはならないだろう。だが、いかなる根拠も突き止めることはできない。<sup>(30)</sup>

レオパルディによれば、たとえ現存する事物に必然性がなくとも、例えばイデア界のように現世界から完全に独立した絶対的根拠が与えられるならば、神の存在が証明されうるが、人間は自分たちが存在している世界しか知らず、そもそも神の具体的な観念を比較対象として持たないのだから、完全性は証明し得ない。

次にレオパルディは、宇宙論的証明を批判する。

それがそうして存在しているがゆえに、その存在様態は完全なのだ。[という反論にたいして答えれば]——それと同じ根拠は、他の全事物と全存在様態についても言える。したがって、全事物はひとしく完全であり、全事物は絶対的に必然的である。これは言葉遊びだが。なぜその存在様態が抽象的にいかなる実際の事物からも独立して、他のすべての可能的あるいは現存する様態よりも完全であるのか、その根拠を突き止めなければならない。すなわち、それを上回る完全性が、あるいはそこにおいてその存在様態が良いものですらないようなまったく異なる事物秩序が不可能である根拠を。ようするに、現存する秩序と全可能的秩序の外部に身を置いたうえで、わたしたちがその大文字の存在に帰属させる諸性質が絶対的必然的

に完全であり、別様ではありえず、より完全でもありえず、そのままでありながら最良ではないこともありえず、他のすべての可能な性質よりも良いものである根拠を見つけなければならない。ようするに、「自存性」は夢想であるか、現存する全事物にも可能な全事物にもあてはまるかのどちらかである。存在理由またある特定の様態での存在理由は、全事物がひとしく自らのうちに有しているか、あるいは有していないかの二つに一つであり、全事物はひとしく完全である。<sup>(31)</sup>

レオパルディは、神の自存性という論拠を逆手に取り、もし自存性という概念を用いるならば、現に存在しているすべての事物にも自存性があることになると述べている。レオパルディによれば、人間は、現に存在する事物にさえ、それに先立つ確固たる原因を特定できず、またこの世界の外部を知ることできないのだから、この理論が用いられるならば、神だけではなくすべてのものが完全であることになる。

このようにして、神の自存性を批判するなかで浮上した完全性の問題に際して語られるのが、ティルゲルがレオパルディによる精神の否定の論拠として引用した以下の箇所である。

それでも、精神は物質よりも完全である [という反論にたいして答えれば]  
——(1)精神とは何であるのか？ それは何であるのか知らずに、どうしてそれが存在すると知っているのか？ 物質を超えてはほんのわずかりとも存在様態を想念できないというのに。(2)どうして物質よりも完全であるのか？ ——なぜなら諸部分等がないため、破壊されえないからだ。——  
諸部分がないことが、それらがあることよりもより完全であると、誰が言っただろうか？ 精神には諸部分がないと誰が言っただろうか？ それがあるかないかは別としても、それが破壊されえないと誰が言っただろう

か？ 想念すらできないものの性質について、どのように肯定したり否定したりできるのだろうか？ それが可能なのかどうかすら知らないというのに。したがって、すべては空想による恣意的な作り話であり、空想は好きなように存在を想像できる。そのような問題についてはわたしの別な思索を参照。<sup>(32)</sup>

ここでレオパルディは、神の自存性の議論にたいする自らの批判への反批判として、精神の物質にたいする優位という主張を想定した上で、1821年2月4日に行っていた議論をふたたび提示している。そして、物質の外部は知りえないということを前提とした上で、知ることができないものを比較対象として現行の世界を下位のものとみなすことはできない、と述べている。

つまりここで、議論の焦点はあくまで神の存在証明およびそれにまつわる世界の階層構造の否定に当てられており、精神にまつわる議論はその一論拠に過ぎない。そして、ティルゲルは恣意的に引用を省いているものの、レオパルディは、「想念すらできないものの性質について、どのように肯定したり否定したりできるのだろうか？」と述べ、精神をあくまで肯定も否定もできないものとしている。

本節の議論をまとめよう。ティルゲルがレオパルディの唯物主義の第二段階の始まりと見なした1821年9月2日の断片の主題は、物質の外部の不可知性および全事物の自存性という仮説に基づいた神の存在証明の批判であり、そこでは、ティルゲルが述べたように精神の存在が否定されているわけではない。この断片においても、(1)1821年2月4日の主張は不動の前提となっており、物質の外部は肯定も否定もできない不可知のものと考えられている。(2)その根拠として挙げられているのは、先の前提すなわち精神の想像不可能性、および全事物の偶然性であり、レオパルディの唯物主義は合理主義へと発展しているとはいえない<sup>(33)</sup>。

### 第3節 精神のレトリック 1826年9月26日の断片

前章の議論によって、先行研究における「唯物主義二段階論」が、少なくともティルゲルが指摘した断片においては成立しないことが明らかとなった。とはいえまだ、『ジバルドーネ』のさらに後の断片においてレオパルディの唯物主義は発展した、という主張は可能である。そこで、先の二つの断片の5年後、1826年の断片を検討することによって、その是非を明らかにしていく。

レオパルディは1821年に、精神と物質についてまとまった考察を行ったが、1822年から1825年にかけては、いくつかの短い考察をのぞけば、この主題について直接的な思索は行っていない。レオパルディがふたたびこの問題に明確に着手したのは、1826年、ボローニャに滞在していたときであった。レオパルディは、それまでその生涯の多くを、故郷レカナーティで過ごし、孤独に思索にふけていたが、ボローニャ滞在中には、当時の多くの知識人と出会って広く議論を交わし、ジャコモ・トンマジーニやフランチェスコ・プッチノッティといった唯物主義的な思想をもった医学者とも交流した<sup>(34)</sup>。また、1825年に、ドルバックやロックなどの著作を直接手にとり読んだことで、近代哲学についての知見を深めていた<sup>(35)</sup>。このような背景もあって、レオパルディは、精神と物質をめぐる問題について、改めて考察する必要を感じたのだろう。本節では、このボローニャ滞在中に書かれた1826年9月26日の断片を取り上げ分析することで、果たしてレオパルディの唯物主義が実際に発展を遂げているのか否かを明らかにしたい。

『ジバルドーネ』という著作は、たとえ一度論じたことがある議論でも、なんとも言葉を変えてくり返すことにその特徴がある<sup>(36)</sup>。1826年9月26日の断片はまず、1821年2月4日の断片の議論を「明白でわかりきったこと」として語り直すことから始まる。



明白で周知のことだが、精神という観念ないし語彙は、ようするに結局のところ、物質ではない実体としか定義できない。なぜならわたしたちは、そのいかなる具体的な性質を知り、名指すことも、さらには想像することさえもできないからである。<sup>(37)</sup>

このことをもとに、レオパルディは、さらに新しい観点を持ち出し、精神だけでなく、今度は物質という言葉もまた抽象的な観念であると述べる。

ところが、物質という名称と観念もまた、それ自体抽象的な名称であり観念である。すなわち、本当はそれ自体できわめて多種多様な無数の対象を集散的に表している（それにわたしたちは、物質が均質であり、したがってただ一つの同じ実体なのか、あるいは諸要素に区分され、したがってそれらの諸要素と同数の実体に——物質が多種多様な諸形態に区分されるのと同じように、多種多様な自然本性と本質を伴った実体に——区分されるのかを知らない）。わたしに言わせれば、物質という観念と名称は、「わたしたちの感覚に与えられるもの、与えられうるものすべて」を含んでおり、「わたしたちが知っているもの、知りうるもの、想念しうるものすべて」を含んでいる。その観念と名称は、本当はこのようにしか定義されえない。あるいは少なくともこれは、可分性、幅、長さ、深さ等のような特定の共通性の列挙をもとに引き出された別の定義よりも、その名称のより相応しい定義である。<sup>(38)</sup>

ここでレオパルディが行っているのは、具体的経験に基づいた物質という言葉の定義の見直しであると言えよう。人間は個々の事物を感覚し、想像することができ、<sup>(39)</sup>「物質そのもの」を思い描くことはできず、それについて具体的なイメージを結ぶことはできない。ゆえに物質は、「可分性、幅、長さ、

深さ」を持つものというよりは、「知っているもの、知りうるもの、想念しうるもののすべて」として、つまりは人間にとって存在するすべてのものとしてのみかろうじて定義できる。そのため、精神と同じように、物質もまたそれについての内実を知ることができないあまりに抽象的な観念である。レオパルディは、精神を空疎な観念と見なすからといって、物質という言葉を確認なものとは見なしてはいない。むしろ、具体的な事物を重んじることの帰結として、物質という言葉をもを疑っている<sup>(39)</sup>。

つづいてレオパルディは、ふたたび精神に焦点を戻す。

それゆえ、精神を「物質ではない実体」と定義するのは、精神を「〈わたしたちが知っているもの、あるいは知りうるもの、あるいは想念しうるもの〉ではないもの」と定義するのとまったく同じことである。そしてこれは、わたしたちが精神と口にするたびに、あるいは、この観念——前述のように、これとは別のしかたでは定義されえない——について考えるたびに、実際に口にし、考えているすべてである。それにもかかわらず精神は、ここまでわたしたちが検討してきたものに他ならないというのに、何世紀にもわたり、事物の全実在をそれ自身に含有していると信じられてきた。かたや物質は、すなわち「わたしたちが知っているもの、想念しているもの、知りうるもの、想念しうるものすべて」は、精神に比較すると仮象、夢、空虚にすぎないと信じられてきた。<sup>(40)</sup>

ここに至って、物質という言葉の抽象性を指摘したそもそもの意図が明らかになる。レオパルディは、精神をめぐる議論が机上の空論に終わることをすでに1821年2月4日の断片で確認していたが、その上であえてその反対の言葉である物質のより明確な定義を試みることで、かえって精神という言葉の奇妙さを浮き彫りにし、さらなる反証を行った。つまりレオパルディがここで主張

しているのは、精神を実在的であると見なす論者は、たとえ精神が「事物の全実在」である、と主張しようと思うとしても、「〈わたしたちが知っているもの、あるいは知りうるもの、あるいは想念しうるもの〉ではないもの」が「事物の全実在」であると主張しようとはしないだろう、ということである。言いかえればレオパルディは、言葉をそれによって事実上想像されているものとの関係から整理しなおし、それに適切な定義を与え直すことで、人びとに精神が重視されていることが、単なるレトリックの問題でしかないと主張している<sup>(41)</sup>。そうして観念の不明晰さを指摘することで、物質と精神という二分法による思考がそもそも無意味なのではないかと疑っているのだ。

レオパルディは、さらに歴史的観点からこの主題を論じ続ける。

このような錯乱を思うと、人間知性の悲慘を嘆かないわけにはいかない。だがさらに、この錯乱が今日において完全に蘇っているということ、そして19世紀に精神主義が——おそらくは以前よりもいわばより精神的な精神主義が——いたところで根本から再建されているということ、そしてもっとも啓蒙的な近代国家のもっとも啓蒙的な哲学者たちが、今世紀がこの上なく宗教的、つまり精神主義的であることを、今世紀の特性として慶んでいることを思うと、思慮ある者は、人間精神の啓蒙に完全に希望を失ってこう叫ぶよりほかに、何をすることができようか。「ああ、〈真理〉よ、人間たちがお前を探しはじめて以来、お前は地上から永遠に消え去った」。なぜなら、これやこれに似た無数の精神錯乱は——もはや人間知性がこの精神錯乱から癒えることは不可能であり絶望的であるように思われるが——けっして無知の所産ではなく、科学の所産なのである。精神という奇妙な観念は、子どもの頭にも純粋な未開人の頭にもない。それらの人びとは完全に無知であるために、精神主義者ではない。したがって、子どもたち、純粋な未開人たち、完全に無知な者たちは、この啓蒙の世紀のもっ

とも博識な人間たちより 1000 倍以上も賢い。それは古代人たちが、近代人よりも無知であったため、少なくとも 100 倍は賢かったのと同様である。より古人に近ければ近いほど、より無知であるため、より賢いのである。<sup>(42)</sup>

このようにレオパルディは、科学こそが精神主義を生み出していると考え、「啓蒙的な哲学者」ではなく、理性にほぼ縁のない「子ども」や「未開人」を賢い者と見なしている xliii。ならば少なくともこの断片において、レオパルディの思索は合理主義的どころか、反合理主義的であるとみなすことができるだろう。

本節の議論をまとめよう。思考において具体的な事物を重視するレオパルディの唯物主義は、物質もまた、過剰に抽象的で内実を欠く観念として疑う。この断片でもまた、(1)精神、すなわちレオパルディが定義するところの「わたしたちが知っているもの、あるいは知りうるもの、あるいは想念しうるものではないもの」が存在しないと述べられているわけではない。また、この断片の議論は、(2)徹底して否定を重んじる哲学観に基づいた、科学的思想、および物質と精神という二分法で合理的推論を行うことそのものへの根本的な懐疑である。

## 結 論

全体の議論をまとめよう。これまでのレオパルディ研究では、レオパルディの哲学を段階的に発展するものと見なす解釈がなされてきた。たとえばその一つに、『ジバルドネ』の主張におけるレオパルディの唯物主義は不可知論的唯物主義から合理主義的唯物主義に発展したと見なす主張があるが、これは誤りである。というのもレオパルディは、ティルゲルが不可知論的と形容した 1821 年 2 月 4 日の断片においてのみならず、ティルゲルが移行を指摘した

1821年9月2日の断片、さらにはより後年の1826年9月26日の断片においても、(1)非物質的なものの存在については一貫して不可知論の立場をとっており、(2)レオパルディの議論は合理主義的推論ではないからである。

とはいえ付言しておけば、今回本論文で扱ったのは『ジバルドネ』の三つの断片に過ぎず、レオパルディの唯物主義という課題一般をさらに深く議論するには、さらなる検討が必要である。また、レオパルディの作品は『ジバルドネ』に限られるわけではない。とくに『オペレッテ・モラーリ』の収録作品「ストラトンの偽断片」は、一般に、レオパルディの唯物主義の思想的表明として評価されているが、この作品およびその他の作品の検討は、他の場に譲りたい。

## 註

本論における『ジバルドネ』からの引用は、Leopardi, Giacomo, *Zibaldone: edizione commentata e revisione del testo critico*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997. を用い、すべて *Zib.* と略記した上で、自筆原稿の頁数および日付を記した。

- (1) 現時点では、『随想録』や『省察集』と訳されることの多いこの著作ではあるが、同様の著作でありながら一つの作品としての高い完成度を持つモンテーニュやパスカルの著作が『エッセー』や『パンセ』と原題通りに呼ばれ、広く親しまれていることを鑑み、筆者はこの著作を『ジバルドネ』と訳すこととした。
- (2) さしあたり筆者は、哲学者ブレーヴェにならい、唯物主義という言葉を広い意味で扱い、「物質を十全に自己充足的で自己組織化（ないし自己産出）可能な原理とみなす哲学観」と定義しておきたい。Cfr. Preve, Costanzo, *Storia del materialismo*, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2004, pp. 15-16.
- (3) ただし、『ジバルドネ』の以下の断片からは、レオパルディが自らの立場を「懷疑主義」に近いもの見なしていたことが伺われる。「わたしの体系は、単に理性的に論じられ論証された『懷疑主義』を導入しているだけではない。むしろ、わたしの体系にしたがえば、人間の理性は、いかなる可能な発展をたどったところで、この懷疑主義をけって捨て去ることはできないのである。あるいはむしろ、この懷疑主義こそが真理を含んでいるのであって、わたしたちの理性は、疑うことでしか、真理を絶対に見いだせないということが論証されているのだ。理性は、確信をもって判断するたびに、真理から遠ざかるのであり（デカルトの原理等にしたがって。デュタン『近

代人に帰される発見の起源について』第1巻2章10節を参照)、疑いが真理を見いだすのに役立つというだけではなく、そもそも真理とは本質的に疑いに存しており、疑う者こそが知るのであり、人が知りうる最大のことを知るのだ」(Zib. 1655 (8 Set. 1821).)。

- (4) Zib. 1090-1091 (26 Maggio 1821).
- (5) Cfr. Preve, *op. cit.*, pp. 15-32.
- (6) これまでレオバルディ研究においては、「歴史的ベシミズム」から「普遍的ベシミズム」への移行や自然観の移行など、唯物主義以外にも様々な側面におけるレオバルディ思想の変化が語られてきたが、それらの問題を考察するためにも、唯物主義の移行の有無を議論する本論文は有意義な示唆を含むと筆者は考えている。古田耕司「レオバルディにおける2つの『自然』」、イタリア語イタリア文学(東京大学大学院人文社会系研究科南欧語南欧文学研究室紀要)VI、2012年、85-128頁を参照。
- (7) Croce, Benedetto, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1974, pp. 100-116.
- (8) Gentile, Giovanni, *Il pensiero di Giacomo Leopardi*, Brindisi, Trabant, 2015, pp. 203-222.
- (9) 「レオバルディはイタリア思想に潜在していた哲学者であり、イタリア思想の隠れた系譜、悲劇的な側面、まさにレオバルディ的な系譜が、とりわけ20世紀において影響力をもった。カルロ・ミケルシュテッテル以外に、他の著述家の一部を思い起こすならば、ジュゼッペ・レンシやアドリアーノ・ティルゲル、アンドレア・エーモが挙げられる。わが国の文学史、哲学史には、レオバルディ的な系譜が連なっており、オフィシャルなレトリックに対抗する系譜をつくりだしている」(Veneziani, Marcello, *Carlo Michelstaedter e la metafisica della gioventù*, Milano, Albo Versorio, 2014, p. 28.)。この「レオバルディ的な系譜」については、ラウラ・サノーもその重要性を指摘している。Sanò, Laura, *Leggere 'La persuasione e la rettorica' di Michelstaedter*, Como, Ibis, 2011, p. 19.
- (10) Rensi, Giuseppe, *Lineamenti della filosofia scettica*, Roma, I Timoni, 2014, p. 172.
- (11) Luperini, Cesare, *Leopardi progressivo*, Roma, Riuniti, 2006, p. 5.
- (12) Severino, Emanuele, *Cosa arcana e stupenda. Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997, p. 8.
- (13) Tilgher, Ariano, *La filosofia di Leopardi*, Bologna, Massiliano Boni Editore, 1979, pp. 116-117.
- (14) Luperini, Cesare, *Leopardi progressivo*, Roma, Riuniti, 2006, p. 77. ここでルポリー

ニは、ティルゲルの論文を誤読して援用している。ティルゲルは、全過程にわたるレオパルディの唯物主義が、「通常考えられているよりも鋭敏で理路整然としていて深淵である」(Tilgher, *op. cit.*, p. 115) と評価していたにもかかわらず、ルポリーニは、レオパルディの哲学が、不可知論的な段階を超えた第二段階においてのみ「ティルゲルが適切に形容したように、『鋭敏で深淵で理路整然とした唯物主義』」となったと述べている。Cfr. Luporini, *op. cit.*, p. 70.

(15) *Ibid.*, p. 78-79.

(16) *Ibid.*, p. 80, 97, 98.

(17) Binni, Walter, *Leopardi. Scritti 1969-1997*, Firenze, Ponte, 2014, p. 266.

(18) 例えば、ピラル (Biral, Bruno, *La posizione storica del Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 124-159.)、ビッグ (Bigi, Emilio, *Materialismo e fantasia nel Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXVI, 1999, pp. 1-15.)、ヴァンデル (Vander, Fabio, *Il sistema-leopardi. Teoria e critica della modernità*, Milano, Mimesis, 2012, p. 76.) もまた、レオパルディの合理主義的唯物主義解釈を提示している。レオパルディの合理主義を巡る論争については、拙論「否定の啓蒙主義：マリオ・アンドレア・リゴーニ『レオパルディの思想』を読む」、四分儀：地域・文化・位置のための総合雑誌：クアドランテ (19)、2017年、155-166頁を参照。

(19) 「人間靈魂の非物質性の明白な証拠は、靈魂がもつ想像力によって与えられる。物質がいかなる観念もいかなる思想も想念できないということは実に明白であるが、一方でもし物質の反対物が仮定されるならば、身体が思考し、推論し、靈魂——これは必然的に物質である——を与えられた存在物のみが可能なあれらの崇高な認識へと舞い上がることを妨げるものは何もないだろう」(Leopardi, Giacomo, *Poesie e prose*, II, a cura di R. Damiani e M.A. Rigoni, Milano, Mondadori, 1987, p. 499.)。

(20) 「物質が、自らの虚無性を感じ、苦しみ、絶望することがどうしてありうるだろうか。どうしてこの感情が、感覚で測られるすべてのものの虚しさ、不足についての、堅固で深淵な(偉大な精神に最大限に見られる)、単に理屈によるものではなく、真実で、いわばきわめて繊細で悲しみに満ちたこの感情が、それを想念し経験する実体が別の自然本性をもっていることの物質的な証拠であってはならないのだろうか。すべての可感的物質的なものの虚無性を感じることは、異なる反対の自然本性をもつ事物を感じて理解する能力を不可欠に前提とするのだから、どうしてこの能力が物質のうちにありうるだろうか」(Zib. 106-107.)。

(21) Zib. 601 (4 Feb 1821)。

- (22) 「いかなる知識や観念も先験的な原理には由来してはいない」(Zib. 1339-1340 (17 Lug 1821).) と考えていたレオパルディは、知覚の結果として得られた観念を心に抱くことを指して「想念する concepire」と述べている。
- (23) このような立場は、唯物主義というより、言語の意味の基礎づけをめぐる心像論と呼ぶ方がよりの確であるように思われる。この言葉の提唱者 H・H・プライス (1899-1984) の著書『思考と経験』(1953) から、その定義を引用する。「思考は心像(視覚的なものに限らないが、おもには視覚的な心像)を用いる操作によって成り立つと見なす理論には、一般に受け入れられた名称がない。わたしはそれを心像論と呼ぶことにする」(Price, H. H., *Thinking and Experience*, London, Hutchinson University Library, p. 234, 1953.). 「この理論によれば、イメージが一次的な象徴であり、他のすべての象徴は二次的、派生的な象徴である。とりわけ言葉は、明確に定義づけられた言葉でさえ、一般には直接に対象を指示すると考えられているものの、イメージの単なる代用品である。言葉は言葉だけではいかなる意味も有しておらず、必要におうじて、それが代理しているイメージを喚起することにより『現金に卸す』ことができてはじめて、理解できるしかたで使用されうるのである」(Ibid., p. 252.). また、『ジバルドネ』は、月日経ってから、前に書き綴った思索の頁数を参照点としつつ、以前に行った議論と同じ系列の議論を再開させるのだが、この断片を参照点とした後日の断片では、次のような思索が展開されている。「物質を超えて、精神そのものや靈魂に与えられた物質の名称を超えて観念を形成することの不可能性について別の箇所述べたことに付け加えれば、わたしたちは、物質の形や物質との類似のもとでなければ、いかなる心の情動も想念することができず、物質からとられた比喻を介さなければ、情動を理解させることはできない(ときに比喻は時が経つにつれて比喩的な意味を保持するために本来の語源的な意味を失ったが)。例としては、心をたきつける *infiammare*、心を励ます *confortare*、心を動かす *muovere*、心に触れる *toccare*、心をいだたせる *inasprire*、心を鎮める *addolcire*、心を柔げる *intenerire*、心を苦しめる *addolorare*、心を奮い立たせる *innalzar* など。このことは、情動だけではなく、内的なものによって生み出されたものであれ、外的対象の直の働きによって生み出されたものであれ、すべての偶有性について言える。強制する *costringere* や、あるいは上述のような別の言葉等」。Zib. 1262 (2 Luglio 1821). このように、言葉と心像をめぐる問題は、その後のレオパルディにとっても重要なものとなっている。なお、この主張は、フランス語版によってレオパルディも目にしていたと思われる、ジョン・ロックの『人間知性論』第3巻における記述とほぼ同様の内容である。「想像する・認知する・了解する・固執する・想念する・注ぎこむ・いや気・乱れ・平静などは全て、



可感的な事物の作用から取られて思考のある様相に当てはめられた言葉である。精神[ないし霊]は、その始原の意味表示では息で、天使は使者である。で、わたしは疑わないが、もし名まえをその原泉までたどれたら、あらゆる言語で、私たちの感官覚のもとに入らない事物を表わす名まえも最初は可感的観念から起こってきたと見いだしただろう」。ジョン・ロック『人間知性論』、大槻春彦訳、東京、岩波文庫、81-82頁。

(24) Zib. 602-603 (4 Feb 1821).

(25) この断片では特に論敵を明示していないものの、半年後の9月5日には、ライブニッツを論敵として、同様の議論を行なっている (Zib., 1635-1636 (5. Set 1821).)

(26) 1821年2月4日の断片は、本文に引用した箇所の後、以下のように続く。「それでも、わたしは問おう。ではなぜわたしたちは、非物質的なものが不可分だと理解しているのだろうか。おそらく、非物質的なものと不可分なものは、わたしたちの心のなかでは同一物なのではないだろうか。同じ一つの観念の2つの属性なのではないだろうか？ まず、すでにわたしは、どうして諸部分の観念が、いずれにしろ非物質的なものの観念と矛盾しないのかを示した。つぎに、もし非物質的なものが本質的に唯一不可分であり、分割されることなく、諸部分をもたないのであれば、非物質的実体群は、すべて一様であるにもかかわらず、いつ多数となり、区別されるのだろうか？ ゆえに、精神の複数性は存在せず、靈魂群のすべてはただ一つのものとなるだろう。これらすべてのことにもかかわらず、どうしてわたしたちは、靈魂が非物質的であるとする、その固有の本質にしたがって消滅しえないと言えるのだろうか？ もし精神が、分解されえないということを理由に消滅しえないのであれば、同じく合成もされえないのだから、始まることもなかっただろう。例の古代人たちのほうがましである。かれらは靈魂が合成されたことと消滅しうることを否定するとともに、靈魂が誕生しえたこともまた同じく否定し、それらはつねに存在していたと考えようとした。だが事実は、靈魂が、諸部分で合成されたすべての事物と同じく、始まり、明白に誕生し、そしてまたまた少しずつ誕生していく、ということである。さらに、靈魂には、記憶、知性、意志、想像力といったきわめて多様な能力があることをわたしたちは観察していないだろうか？ 他の諸能力が存続し、生命が、したがって靈魂が存続していながら、それらの諸能力のうちのある一つの能力が欠損することが、あるいはまた完全に消滅することがありうる。諸能力のうち、いくつかの能力はより多く、いくつかの能力は少なく授けられている。それなのにどうして、靈魂の実体はその本性として、すべて等しいのだろうか？ しかしこれらは諸能力であって、靈魂の諸部分ではない。第一に、靈魂そのものが、能力としてしかわたしたちに知られていない。第二に、もし靈魂が完全に純粋であるならば、そしていわば各部分において他の部分と等

しく、自身全体と等しいのであれば、どうして靈魂は、他の能力や特性を保ち、存在し続けながら、ある能力や特性を失いうるのだろうか。要するに、存在を所有する者の明白な意志と力を除けば、靈魂が、あるいはどのようなものであれ、その存在と非物質性が仮定されとしても、不滅でなければならないいかなる理由もない。というのもわたしたちは、どうあがいても、想念できない存在物の自然本性については論じられず、物質の外部に位置づけられる存在には、単一性であれ複合性であれ、不滅性であれ可滅性であれ、他のあるものとは異なるある特定の性質や存在様式を付与するための、いかなる可能な根拠ももっていないからである」。Zib. 603-606. 本論文では紙幅の都合上、この箇所については検討しないが、本論文で論じた箇所にたいして補足的な役割を果たす議論と見て差し支えないだろう。『ジバルドーネ』の邦訳が出版されていないことを鑑み、断片全体の確認を可能とするため、引用した。

- (27) レオバルディはここで神の存在証明の批判を行なっているものの、そのことは必ずしも、レオバルディが無神論者であることを意味しない。Cfr. Mariani, Adriano, *Leopardi. Nichilismo e cristianesimo*, Roma, Studium, 1997, pp. 95-107. レオバルディにおける哲学と宗教の関係について詳しく扱った論文集として、AA.VV., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di A. Frattini, G. Galezzi e S. Sconocchia, Roma, Studium, 2001, pp. 139-277. がある。

(28) Zib. 1613 (2 Set 1821).

- (29) レオバルディは、この断片に一月半ほど先立つ 1821 年 7 月 17 日の断片において、次のように述べている。「わたしが証明しなければならないのは、われわれの導き手である感覚こそが、事物が現に存在しているように存在しているのは、事物が現にそのように存在しているからであり、事物が絶対にそのように存在するべきであるから、すなわち絶対的な美や善等が存在するからではない、と教示しているということである。わたしたちはそのことを、わたしたちの感覚から推測するが（中略）、じつはこのことは感覚から推測できない事柄である。そしてそれができないのはなぜかと言えば、まさにすべては感覚によって教示されているからであり、感覚とは、単なる存在様態に相対的なものであって、また、いかなる知識や観念も先験的な原理には由来してはいないからである」(Zib. 1339-1340 (17 Lug 1821).)。このようにレオバルディは、推測できないということがそもそも、すべての知識は感覚に由来し先験的な原理に由来する知識や観念は存在しないということを明かしていると逆説的に述べ、論理によって基礎付けることなくそのことを明らかな事実とみなしている。

(30) Zib. 1613-1614 (2 Set 1821).

(31) Zib. 1614-1615 (2 Set 1821).

- (32) *Zib.* 1615 (2 Set 1821).
- (33) 合理主義ではない唯物主義のあり方については、例えばジュゼッペ・レンシが、『ジバルドネ』を引用しつつ、説明している。Rensi, Giuseppe, *Il materialismo critico*, Roma, Casa del Libro, 1934.
- (34) cfr. Forlini, Adolfo, *Stratone e l'«ospitale» dei viventi. Tradizioni filosofiche e contesti scientifici per il Leopardi bolognese*, in AA.VV., *Leopardi e Bologna*, a cura di M.A. Bazzocchi, Firenze, Olschki, 2012, pp. 133-170.
- (35) cfr. Landi, Patrizia, *Con leggerezza ed esattezza*, Bologna, CLUEB, 2012, pp. 175-215.
- (36) ポール・アザールは『ジバルドネ』のこの性質に注目し、次のように述べている。「『ジバルドネ』において」重要な議論は何度も何度もくり返され、何度も何度も新しく分析が開始されて、明白な真理をさらに強化したり、むしろ反対の真理を差し替えたりする。たとえば、文献学系統の展開に移るために哲学的発展を放棄したり、ふりだしに戻ったり、放り出したり、ふたたび取り上げたりする。ほとんど病的な粘り強さで。これは強迫観念のもたらす性癖だろうか？ そうかもしれない。いずれにせよそれは、不安に満ちた真理の探究であるとともに、批判的精神の勝利である」。Hazard, Paul, *Giacomo Leopardi*, tradotto da A. Carandente, Napoli, Marcus Edizioni, 2016, p. 58.
- (37) *Zib.* 4207 (Bologna 26 Set 1826).
- (38) *Zib.* 4207 (Bologna 26 Set 1826).
- (39) また、レオパルディは、あくまで「わたしたち」との関係において、物質の定義を行っている。つまり、自分自身の経験を離れて存在論的な次元で思考しようとすることなく、あくまで人間の認識能力の限界を念頭に置きながら、注意深く言葉を選び、定義している。
- (40) *Zib.* 4207 (Bologna 26 Set 1826).
- (41) 別の箇所でも、レオパルディは以下のように述べている。「わたしたちが『精神』と呼ぶものは、性質、様式、運動、行為、言葉、言い回し、議論、行動、著作、文体等において、わたしたちの気に入る、万人に好まれているが、その理由は、それが生き生きとしたものであり、何らかの面で生き生きとした感覚を呼び起こすからである。あるいは、どのような類のものであれ多くの高頻度の感覚を呼び起こすからであり、人はそのような感覚もまた生き生きとしていると感じるため、それらの感覚は生き生きとしたものとなるからである。実際に精神は『生氣』などとも呼ばれており、『生氣』という一語で呼ばれることもあれば、『精神の生氣』とも呼ばれ、性格や文体、

様態などを表している。ある意味でその対義語は死である。死は感覚を与えない。あるいはそれが与える感覚は、少なく、軽微で、速度と多様性を欠き、急速に推移したり変化したりしない。これは死んだ感覚である。わたしたちが上述のものを精神と呼ぶのは、わたしたちが生を、何かしら非物質的なものとして、非物質的なものに属するものとして見なすことに慣れており、生き生きとしたもの、生きているもの、生を引き起こすもの等を精神と呼ぶことに慣れているからである。また、わたしたちが物質を、死んだもの、それ自体では生きていないもの、生きることが可能ではないものと見なすこと等に慣れているからである」。*Zib.* 3854-3855 (10 Nov ottava del dì de' Morti 1823).

(42) *Zib.* 4207-4208 (Bologna 26 Set 1826).

(43) レオバルディは別の断片において、「子ども」と「未開人」について次のように述べている。「自然は完全に、剥き出しで、開かれた状態で、わたしたちの前に広げられている。自然をよく知るためには、それを覆い隠すいかなるベールも取り去る必要はない。必要なのは、わたしたちの目や知性のうちにある障害や歪曲を取り除くことである。これらの障害や歪曲は、わたしたちが推論を用いて作り上げ、生じさせたものである。それゆえ、もっとも単純な人びとが、もっともよく事物を知っているのである。ドイツ人の哲学者（ヴィーラント）が言うように、単純さはきわめて明敏である。もっとも純粋な子どもや未開人は、もっとも学識ある人びとに、つまりは自らの知性と無関係な諸要素を混ぜ込まれた人びとに、知恵で勝る」(*Zib.* 2710 (21 Mag 1823).)。ここでレオバルディが述べているところによれば、真理とは、目の前にある自然をありのままに見つめることであり、そのためには、合理的推論を積み重ねるのではなく、むしろそれによって生じた偏見を取り去る必要がある。このことは、言い換えれば、そもそも自然の近くで世界を経験している「子ども」や「未開人」は、偏見を否定するまでもなく、すでにきわめて「賢明」であるということを意味している。だとすれば、レオバルディの（少なくとも物質と精神の関係をめぐる）哲学そのものが、段階的に発展するような性質をそもそも帯びてはいないと言うこともできよう。また、レオバルディが別の断片において「物質的認識」という言葉で述べているのは、上述の断片で示されたような認識を表しているように思われる。「ホメロスとダンテは、それぞれの時代をつうじて、教養ある今日の大部分の人びとよりもきわめて多くのことを知っていた。時代のわりにというだけではなく絶対的にも、きわめて多くのことを知っていたのである。哲学的認識から物質的認識を、数学的認識から物理的認識を、原因の認識から結果の認識を区別しなければならない。前者は、想像力の豊かさや多様性、模倣的的確さ、明確さ、有効性のために必須である。後者は、詩

人を損なわずにはいない。そのため、博識が詩人にとってきわめて役立つのは、原因についての無知によって、詩人が、他人のみならず自らについても、目で見て知っている結果を、空想力が思い描く原因に帰することができる場合である」。Zib. 231 (5 Sett 1821).